
¿VÍCTIMAS O PARTICIPES NECESARIOS?

CÓMO PENSAMOS EL PAPEL DEL CLERO Y LA IGLESIA EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA REPÚBLICA (DIÓCESIS DE BUENOS AIRES, SIGLO XIX)

¿VICTIMS OR NECESSARY PARTICIPANTS? HOW WE THINK THE ROLE OF CLERGY AND CHURCH IN THE MAKING OF REPUBLIC (DIOCESE OF BUENOS AIRES, 19TH CENTURY)

Ignacio Martínez¹

Palabras clave

Diócesis de Buenos Aires,
Siglo XIX,
Iglesia católica,
Clero,
Secularización

Recibido

20-2-2016

Aceptado

30-3-2016

Resumen

Se revisan los trabajos publicados sobre la historia del clero y la Iglesia católicos en la diócesis de Buenos Aires durante el siglo XIX. El análisis se limita a las investigaciones que provocaron una renovación de enfoques, métodos y objetos de estudio desde la década de 1990. Se despliegan tres discusiones entabladas en torno a las maneras en que el clero y las instituciones eclesíásticas vivieron el tránsito de la sociedad del Antiguo Régimen a la contemporánea: en primer lugar, el impacto de las reformas eclesíásticas sobre el clero en la primera mitad del siglo XIX; en segundo lugar, el rol que tuvieron el estado provincial y la sociedad en el crecimiento material de la Iglesia de Buenos Aires durante la segunda mitad del siglo XIX; por último, la gravitación de la autoridad papal y del Estado nacional en la organización institucional de la Iglesia a partir de mediados de ese siglo.

Key words

Diocese of Buenos Aires,
19th century,
Catholic Church,
Clergy,
Secularization

Received

20-2-2016

Accepted

30-3-2016

Abstract

Studies on Catholic Church and clergy history in the diocese of Buenos Aires during 19th century are reviewed; particularly, those that updated methods and objects of study since 1990s. Three discussions are expounded. Firstly, the impact of ecclesiastical reforms on clergy during first half of 19th century. Secondly, the role played by provincial State and society on the Church's material growth in 1850s and 1860s. Finally, the gravitation of papal authority and national State on Church's institutional organization during the second half of that century.

INTRODUCCIÓN

A partir de la década de 1990, puede decirse con seguridad que la historia de la Iglesia en Argentina, particularmente la de Buenos Aires, dejó de pertenecer exclusi-

¹ Universidad Nacional de Rosario / CONICET. Dirección: Moreno 1158, 2000 Rosario, Santa Fe. Email: igtinez@gmail.com.

vamente al ámbito eclesiástico. Un conjunto de investigadores que desarrollan su labor en espacios académicos no confesionales consideró necesario dedicarse a reconstruir el pasado de las instituciones y el personal eclesiásticos en el siglo XIX. Este movimiento presentó tres rasgos fundamentales: por un lado, la apropiación de enfoques historiográficos desarrollados en otras latitudes, para renovar objetos de estudio, métodos y herramientas teóricas; por otro lado, la revisión radical de las interpretaciones clásicas sobre el lugar del clero y la Iglesia en la sociedad y el gobierno coloniales y revolucionarios; y, por último, un recorrido del período en investigación que partió desde la época colonial y fue cubriendo luego los años de la independencia y el período rivadaviano. Síntoma del crecimiento de este campo son la proliferación de estudios, pero particularmente el surgimiento de algunas discusiones (alejadas ya de los debates clásicos) sobre las maneras en que el clero y las instituciones eclesiásticas vivieron el tránsito de la sociedad del Antiguo Régimen a la contemporánea. Este trabajo revisa las nuevas discusiones agrupándolas en tres temas centrales: el impacto de las reformas eclesiásticas sobre el clero en la primera mitad del siglo XIX, el rol que tuvieron Estado y sociedad en el crecimiento material e institucional de la Iglesia durante la segunda mitad del siglo XIX y la gravitación de la autoridad papal en el mismo proceso.²

A comienzos de este siglo, el impulso de lo que podríamos denominar *nueva historia de la iglesia* ya arrojaba resultados importantes. Se publicaron dos libros pioneros, el de Jaime Peire (2000) sobre las metamorfosis que vivieron (fundamentalmente en el imaginario social) la Iglesia y sus agentes en el tránsito de la colonia al período independiente y el de Roberto Di Stefano y Loris Zanatta (2000) que, al tiempo que pretendía dar una visión de conjunto de la *Historia de la Iglesia argentina*, arriesgaba algunas hipótesis fuertes para comprender en el mediano y el largo plazo las transformaciones de las instituciones eclesiásticas y el catolicismo de este país. Esos primeros esfuerzos interpretativos dieron la oportunidad para trazar un diagnóstico, marcar algunas diferencias y fijar la estrategia a seguir. Como índices de esta situación, tomamos el simposio que se publicó en el *Boletín del Ravignani* con motivo de la publicación del libro de Di Stefano y Zanatta, en el que participaron Lila Caimari, Jaime Peire, Susana Bianchi y Carlos Mayo (2001), y un estado de la cuestión de Di Stefano (2002) publicado en la revista *Prohistoria*. En ellos, sus autores muestran un fuerte optimismo acerca de la potencialidad que ofrece a la investigación la desconfesionalización, pero aún más la desmilitantización de la historia de la iglesia. Esto es, festejan que la pregunta sobre el pasado religioso argentino ya no busque respuestas que defiendan o condenen el catolicismo y sus instituciones. A la vez, insinúan algunas diferencias entre sí y proponen agendas de investigación a futuro.

Entre las diferencias, surge una discrepancia tácita en la manera de entender los ritmos y las características de la secularización entre Peire y Di Stefano. Para éste (Di

2 Para un panorama más amplio sobre la historiografía de la Iglesia y el catolicismo en Argentina, véase el reciente trabajo de Roberto Di Stefano y José Zanca (2015).

Stefano 2000) el régimen de cristiandad todavía se manifiesta vigoroso a las puertas de la revolución en razón de que la unanimidad religiosa conserva su fortaleza legal y los vínculos entre poder eclesiástico y civil, por un lado, y clero y sociedad, por el otro, todavía funcionan como garantes del orden. Peire (2000 y Caimari, Peire, Bianchi y Mayo 2001, p. 142-147), en cambio, advierte que, hacia finales del período colonial, las prácticas religiosas comenzaron a girar cada vez más frecuentemente en torno a criterios seculares. Da el ejemplo de la caída *demográfica* de cofradías y hermandades y de las voluntades de enterramiento en conventos. Allí encuentra una secularización en las formas de la sociabilidad. En esa diferencia puede adivinarse una preferencia por la indagación en distintos planos de la realidad: en Di Stefano la reflexión parte de comprobaciones en el plano institucional, en el del discurso y las prácticas políticas, en Peire el eje parece estar puesto en el plano del imaginario (con todo lo que el término tiene de lábil) y en ciertas prácticas sociales vinculadas fundamentalmente al clero regular. Otro punto de discusión se insinuó en torno a la conveniencia de identificar a la *Iglesia* como sujeto histórico hacia fines del período colonial. Carlos Mayo (Caimari, Peire, Bianchi y Mayo 2001, p. 153) defendió la conveniencia de hablar de una *Iglesia* colonial (“...y hasta por momentos una *Iglesia* ‘nacional’ hispanoamericana”), “...siempre que se tenga en cuenta la complejidad de su intrincada conformación interna”, frente al rechazo de Di Stefano de identificar la *Iglesia* colonial como una institución o un actor histórico con intereses y políticas específicos. Ninguno de estos puntos generó ulteriores debates. Un artículo posterior escrito en conjunto por Di Stefano y Peire (2004) da cuenta del arribo a una explicación compartida para los ritmos de la secularización, mientras que la posible discusión en torno a la conveniencia de seguir identificando el complejo institucional religioso tardocolonial como “*Iglesia*” parece haberse saldado conceptualmente a favor de Di Stefano, aunque no haya podido evitar este autor que muchas veces “*Iglesia*” siga siendo el término escogido por los investigadores para definir ese espacio.³

Más clara proyección a futuro parece haber tenido el diagnóstico sobre las deudas pendientes en ese momento. Caimari y Bianchi coincidieron en su reseña del libro de Di Stefano y Zanatta en que la variedad de herramientas, variables y registros que se ponían en juego para explicar el período tardocolonial era mucho más rica que la interviniente en el análisis de la *Iglesia* contemporánea (de 1860 a la actualidad), en el que dominaba un relato de hechos y motivaciones políticos y mutaciones institucionales. Caimari (Caimari, Peire, Bianchi y Mayo 2001, p. 141) reclamaba, con razón, una continuidad en los temas planteados para el primer período “–la articulación del catolicismo en la cultura, las diferenciaciones regionales, las idiosincrasias de la profesión clerical, por ejemplo–”, en los análisis de las décadas de mediados del siglo XIX en adelante. En consonancia con este deseo, Bianchi proponía una serie de temas para ser

3 No obstante, puede encontrarse ahora más frecuentemente en los estudios de historia eclesiástica argentina el uso de conceptos como “instituciones eclesiásticas” para reflejar la pluralidad señalada por Di Stefano.

investigados en el futuro: las ideas religiosas de los románticos de la generación del 37, de las constituciones de mediados de siglo, del liberalismo de la segunda mitad y de los indiferentes varones de la élite. En su artículo de balance, Di Stefano (2002, p. 195-200) también señala vacíos temáticos (rentas y beneficios eclesiásticos, actividad de seglares y laicos, entre otros) y desafíos institucionales (inaccesibilidad de archivos eclesiásticos, falta de fondos para investigación) que se debían encarar en el futuro. En cuanto a lo primero, veremos, a lo largo del artículo, cómo fue cambiando el balance entre el debe y el haber y por qué caminos se fueron llenando los vacíos. Deseo ahora marcar la distancia respecto del panorama institucional y económico que lamentaba Di Stefano en el 2002, caracterizado por la escasa articulación de los investigadores en torno a institutos, grupos y encuentros que los nuclearan, así como por la escasez de recursos que padecían las instituciones donde debían realizar su trabajo. A casi quince años de esa lectura la situación ha cambiado notablemente. El financiamiento destinado a la historia religiosa estuvo en sintonía con el impulso que recibió la investigación en general. Más evidente es todavía el desarrollo del espacio académico en esa área: en los últimos diez u once años se realizaron con regularidad reuniones científicas sobre historia eclesiástica y de las religiones, muchas de ellas organizadas por grupos de investigación consolidados, en su mayoría concentrados en Buenos Aires, aunque existen otros muy activos en otras provincias. El trabajo de estos equipos ha dado lugar también a la publicación de obras monográficas de carácter individual o colectivo e incluso se han iniciado experiencias de publicaciones periódicas que se consolidan año a año.⁴

Esa actividad creciente dio resultados importantes a fines de la década pasada. Como síntoma de la madurez que había alcanzado la producción en ese momento y como producto del trabajo grupal desarrollado en torno a un proyecto de investigación conjunto, Valentina Ayrolo, María Elena Barral y Roberto Di Stefano (2012) publicaron *Catolicismo y secularización. Argentina, primera mitad del siglo XIX*. Allí se intenta enmarcar los estudios hechos hasta ese momento en un esquema interpretativo específico: el de la secularización.⁵ Otro síntoma de esa madurez, creo, es la aparición del libro de Di Stefano (2010) sobre las formas de contestación religiosa en Argentina, donde las expresiones anticlericales son analizadas como parte del debate religioso. La posibilidad de trascender la aparente contradicción planteada por los actores históricos inmersos en una contienda para analizar las características de la arena donde se desarrolla la disputa denota un salto epistemológico necesario a la hora de comprender las características que compartían los miembros de una sociedad para gestionar, incluso, sus diferencias.

Al mismo tiempo que se publicaban trabajos individuales que sintetizaban hipótesis generales a partir de investigaciones ya maduras, o grupales que expresaban consensos colectivos, se dieron también algunos intercambios en publicaciones que debatieron

4 Es importante la aparición en los últimos años de la revista *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, publicada por el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad del Norte "Santo Tomás de Aquino" de Tucumán.

5 También Lida (2007a) incursionó en ese plano.

entre sí. Este artículo intenta hacer un balance de la renovación historiográfica sobre el pasado eclesiástico de la diócesis de Buenos Aires a partir del análisis de esas discusiones. La primera parte se dedica a confrontar dos interpretaciones sobre el rol que le cupo al Estado de la provincia de Buenos Aires en los cambios que vivieron las instituciones eclesiásticas y su clero, particularmente a raíz de las denominadas “reformas rivadavianas”. La segunda parte desarrolla interpretaciones disímiles sobre el proceso de construcción de la Iglesia nacional tras la caída de Rosas. Aquí las diferencias giran en torno a dos temas: el papel del Estado y la sociedad en la recomposición material de la Iglesia de la provincia de Buenos Aires entre 1852 y 1862 y la gravitación del poder nacional y el de la Santa Sede en la definición institucional de la Iglesia hasta, al menos, 1880.

PRIMERA MITAD DEL SIGLO XIX: EL DESMANTELAMIENTO DE LA IGLESIA COLONIAL

Teórica y metodológicamente alejados de la historiografía clásica de la Iglesia, los trabajos que estamos analizando aquí conservan, sin embargo, una preocupación que también subyacía a los estudios más antiguos porque tenía (y tiene) vinculaciones con un problema político y social vigente: ¿cómo se constituyó el vínculo entre la república, por un lado, y el clero y la Iglesia católicos, por el otro? La pregunta se puede también plantear haciendo foco en el plano social: ¿cómo se adaptó el clero, moldeado por la lógica corporativa y de unanimismo religioso, a las formas modernas de una sociedad que abandonaba los fundamentos religiosos para organizarse y comprenderse a sí misma? Aunque en los estudios recientes sobre historia del clero y la Iglesia en la diócesis de Buenos Aires esos interrogantes son transversales, hay momentos y aspectos de esa historia que se convirtieron en las canteras preferidas para buscar respuestas, porque aceleraron cambios o porque en Buenos Aires se dieron antes que en las demás provincias o con mayor profundidad y amplitud. Ello los hace centro de algunas controversias que nos permiten detectar diferencias más generales en la interpretación de los procesos amplios de secularización o adaptación de la religión y sus instituciones a los cambios del siglo XIX. El de las reformas rivadavianas es uno de esos momentos.

Los efectos de la reforma: ¿salvataje o condena?

Católicos y liberales estaban de acuerdo en que las reformas rivadavianas fueron la pieza clave de un avance del poder civil sobre la Iglesia, en sintonía con las corrientes liberales que Rivadavia había adoptado de Europa. Disentían, por supuesto, en la valoración que hacían de esa política. Trabajos tempranos de la renovación historiográfica que tratamos aquí advirtieron, en cambio, las similitudes que existían entre esta reforma y la política borbónica, especialmente en lo que atañe al clero regular⁶. Para

6 Además de los trabajos reseñados, Myers (2002) señaló esas similitudes, pero lo hizo más bien preocupado por caracterizar la política rivadaviana que por entender el sentido de las transformaciones del universo eclesiástico.

Peire, los planes que tenía la corona española para las órdenes regulares obedecían a una erosión de la figura sacerdotal en general. El sacerdote dejaba de ser percibido como reflejo de lo celeste en la tierra. Debía legitimarse, entonces, según criterios de utilidad más mundanos. En ese cambio, el clero regular era el que se encontraba en la posición más desfavorable. Como anticipamos arriba, según Peire (2000, y Caimari, Peire, Bianchi y Mayo 2001), esa transformación de la figura sacerdotal en el imaginario tardocolonial se enmarcó en un cambio más global en el que las prácticas religiosas comenzaron a verse afectadas cada vez más frecuentemente por el avance de criterios seculares. Uno de los indicios de esa *secularización* de las prácticas religiosas fue la pérdida de interés que experimentó la sociedad en espiritualizar bienes materiales en vistas a la salvación del alma. Es decir, las capellanías y los censos que gravaban la propiedad de la población en favor de los conventos perdieron gradualmente su razón de ser. Las reformas rivadavianas, en la medida en que desamortizaban esos bienes, encontraban suelo fértil en las opiniones ya forjadas durante el período borbónico. El trabajo de Di Stefano (2008) sobre la reforma también subraya las continuidades con el período borbónico, pero no en el plano del imaginario, sino más bien en el de los objetivos institucionales: sustraer a la sociedad el control de diferentes segmentos de la fragmentada iglesia colonial para construir una institución unificada y dirigida centralizadamente por la autoridad de la diócesis. El debilitamiento (casi extinción) del clero regular se entiende en este marco, porque las reformas tendieron a encauzar la administración de los bienes religiosos hacia la estructura diocesana, controlada más firmemente por el poder político provincial a través del patronato.

Las nuevas miradas no sólo se preocuparon por marcar la continuidad entre las reformas rivadavianas y la política borbónica, sino que presentaron además un universo eclesiástico sumamente plural y fragmentado. En un artículo temprano, Fernando Urquiza (1998) advertía la necesidad de distinguir, dentro del espacio eclesiástico, el efecto que tuvieron las reformas en el clero regular, al que claramente perjudicaron, de las consecuencias que trajeron aparejadas para los miembros del Cabildo Eclesiástico (que pasó a llamarse Senado del Clero), al que beneficiaron asegurándole un ingreso constante y disponiendo la concentración del gobierno eclesiástico en sus manos. De aquí se desprendía que era vano seguir discutiendo si las reformas habían beneficiado o perjudicado a la Iglesia.⁷ Por la misma senda marcharon los estudios posteriores. Nancy Calvo (2001) se concentró en la inspiración ideológica de las reformas y distinguió entre las intenciones del gobierno y los objetivos que perseguían los eclesiásticos que participaron en la redacción de las leyes. Para ella, como para Urquiza, la reforma satisfacía las expectativas de un segmento del clero secular de Buenos Aires (aquel que operaba en el Cabildo Eclesiástico y en la Sala de Representantes), pero además destacaba que el proyecto final había surgido de una negociación entre las expectativas del gobierno y las del clero interesado en las reformas. Calvo sostiene que la reforma eclesiástica no

7 Paralelamente, Di Stefano (1998) demostraba en su tesis doctoral que era conceptualmente equívoco hablar de Iglesia colonial para analizar el espacio eclesiástico rioplatense en el tardío siglo XVIII.

buscó destruir o debilitar a la Iglesia, sino "...valerse de ella, es decir, de su presencia y su eficacia –una vez reorganizada– para extender el brazo del Estado sobre la sociedad." Por el lado del clero, "...los reformistas ven en la ocasión la posibilidad de rediseñar la Iglesia de acuerdo con principios eclesiológicos, galicanos y jansenistas de larga tradición, que atiendan a los problemas estructurales que arrastra la diócesis de Buenos Aries" (Calvo 2001, p. 76). Más tarde, Di Stefano y Peire (2004) fortalecieron este argumento al analizar la crisis del sistema decimal y el consecuente empobrecimiento de las rentas eclesiásticas que se nutrían de él. En esta línea, la supresión del diezmo y la creación de un ítem destinado a culto en el presupuesto de la provincia fue "una suerte de bendición" para un segmento del clero específico: "los sacerdotes de la Catedral" y "algunos párrocos y capellanes" (Di Stefano y Peire 2004, p. 14), mientras que los grandes perjudicados fueron los conventos de regulares que en su mayoría fueron cerrados; el único caso superviviente debió atenerse a duras exigencias para permanecer abierto. Pero la disección metodológica del universo involucrado en la reforma no estaba acabada aún. En un artículo posterior, Roberto Di Stefano (2008) vuelve sobre las discusiones que precedieron a la ley de reforma. Allí introduce una variable que había estado presente en sus trabajos sobre el clero colonial. Me refiero a las estrategias de reproducción social de las élites locales, que habían hecho del espacio eclesiástico uno más de los lugares donde concentrar poder. Di Stefano encuentra en la negativa de la Sala de Representantes a suprimir todas las capellanías (como lo disponía el proyecto del Ejecutivo) una forma de resistencia de las familias notables al proceso de concentración del universo eclesiástico en manos del ordinario diocesano y a la sustracción, por lo tanto, a la sociedad de espacios de decisión dentro de ese universo.

En este panorama variopinto de instituciones eclesiásticas que se abría a los ojos de los investigadores había aún vacíos por cubrir. Poco se sabía del impacto de las reformas en los establecimientos ocupados y regidos por mujeres.⁸ En una serie de trabajos publicados desde 2008, Alicia Fraschina (2008, 2010, 2012a, 2012b, 2015) reconstruye las consecuencias que tuvo todo el ciclo reformista en las dos casas conventuales femeninas de Buenos Aires y en la Casa de Ejercicios de esa ciudad. Esta autora también introduce su estudio en una reflexión más amplia sobre el proceso de secularización en el mediano plazo desde las últimas décadas del siglo XVIII a la segunda mitad del XIX. Al igual que en los estudios de sus colegas, Fraschina encuentra una tendencia a centralizar el poder eclesiástico y sustraer espacios religiosos del control de la sociedad. Para completar el panorama, los trabajos de María Elena Barral exploran la situación del clero en la campaña bonaerense con el propósito de "...pensar el mundo religioso desde la historia social de los pueblos bonaerenses, desde las características de su población y de su producción, desde la microconflictividad política que atravesaba a las comunidades y desde la densidad de su vida social y cultural" (Barral 2009, p. 2). Sus trabajos son, como en los casos anteriores, continuación de investigaciones que

8 En el artículo que recién analizamos, Di Stefano incluye la Casa de Ejercicios y Beaterio fundada por María Antonia de Paz y Figueroa (María Antonia de San José, como beata) como uno más de los espacios.

la autora había realizado sobre el período tardocolonial. En sucesivos artículos, Barral analiza los diferentes planos donde el clero intervenía: el despliegue territorial de las instituciones eclesíásticas (particularmente el de la red parroquial) y su relación con la expansión de la población criolla en número y en superficie ocupada (Barral 2005), la dinámica social y política de los pueblos de campaña y la situación de los párrocos frente a autoridades civiles (Barral 2008), las prácticas litúrgicas durante las festividades y las ceremonias que organizaban socialmente el tiempo en la provincia (Barral 2009, Barral y Binetti 2014), la distribución y las oscilaciones de los recursos económicos destinados al clero y a las ceremonias religiosas (Barral 2010, Barral y Binetti 2014). Todos estos estudios colaboran para demostrar una hipótesis de fondo según la cual el clero rural de la provincia de Buenos Aires perdió el lugar que ocupaba en la sociedad colonial como referente de la autoridad y, al mismo tiempo, mediador y componedor de disputas y diferencias dentro de la comunidad. En ese proceso, la autoridad civil fue altamente responsable porque, además de mostrarse incapaz de revertir la caída de recursos económicos provocada por los años de revolución y guerra, privilegió el despliegue en el territorio de autoridades seculares (jueces de paz, comandantes militares) que compitieron con las religiosas.

Es saludable que la multiplicidad de miradas haya producido interpretaciones diferentes respecto del sentido de las reformas rivadavianas sobre el clero y sus instituciones. Desde fines de la década pasada, precisamente cuando se trazaron esas imágenes de síntesis, se ha planteado una discusión sobre el rol del flamante Estado en el financiamiento del clero. La hipótesis disparadora de la discusión se anticipó arriba. Con el propósito de cuestionar lecturas clásicas del sentido de las reformas rivadavianas, y a partir de las hipótesis que había sostenido para el período tardocolonial, Di Stefano se propuso demostrar que, lejos de lesionar los intereses y el patrimonio de una Iglesia que no existía como actor histórico, el Estado provincial creó la Iglesia en su esfuerzo por concentrar potestad de gobierno sustrayendo aquellos espacios y mecanismos que en la sociedad barroca otorgaban parcelas de poder a las élites locales. La hipótesis se guarnecía conceptualmente al vincular ese proceso a uno más amplio de secularización. Se trata de una secularización entendida como diferenciación de esferas. Desde ese punto de vista, el proceso en Argentina había primero diferenciado Iglesia de sociedad al costo de fortalecer el vínculo entre Estado e Iglesia. Al formular el sentido de las transformaciones en estos términos, Di Stefano distinguió tres posturas diferentes para analizar el debate en los círculos del gobierno y de la incipiente iglesia rioplatense sobre el futuro deseado para la religión: la galicana, la intransigente y la liberal. En la solución rivadaviana había predominado la primera, pero en el proceso de secularización, tanto la opción intransigente como la liberal ofrecían una solución más acorde con las tendencias del siglo XIX. Ésta apuntaba a diferenciar las funciones de gobierno despojándolas de todo rasgo religioso, aquélla defendía una independencia de las autoridades eclesíásticas respecto del poder secular (Di Stefano 2004, pp. 155-248). El modelo interpretativo que ofrece Di Stefano trasciende, por supuesto, la coyuntura

de las reformas, pero encuentra en ella condensados los factores que juegan a lo largo de todo el período.

Una interpretación diferente es ofrecida por María Elena Barral. En sus trabajos observó que, al ponerse en práctica, las reformas rivadavianas no alcanzaron los objetivos que se proponía la norma. El presupuesto de culto no fue suficiente para cubrir el sostén material de los párrocos rurales, quienes, por lo tanto, lejos de ganar autonomía frente a la sociedad en la que oficiaban, siguieron dependiendo de ella materialmente. Esto se dio en un contexto en el que la figura sacerdotal perdía prestigio frente a otras autoridades que sí fueron efectivamente fortalecidas por la autoridad provincial, como los jueces de paz y los comandantes de campaña. Al igual que ocurre con los trabajos de Di Stefano, la lectura que hace Barral sobre los efectos de la reforma rivadaviana responde a una interpretación del proceso más amplio y que, en el último de los trabajos mencionados, es también entendido explícitamente en términos de secularización (Barral y Binetti 2014). ¿Qué aspecto de la secularización encuentra Barral en este proceso? No parece tratarse de una separación entre Iglesia y sociedad. Por el contrario, el fuerte nivel de politización en el que se vieron involucrados los párrocos rurales luego de la revolución y la competencia que sufrieron de parte de las nuevas autoridades políticas en sus comunidades los expulsó gradualmente del lugar que les otorgaban su carácter sagrado, sus fueros y su condición de representantes muchas veces exclusivos de la autoridad institucional. Se vieron, por lo tanto, más inmersos en las disputas mundanas y debieron valerse de las nuevas herramientas que el régimen republicano les ofrecía: los derechos y las libertades individuales, en ocasiones, la faccionalización política, en otras. De manera paradójica (la expresión es de la autora), esa inmersión de lo sagrado en el mundo representada por el destino del párroco rural anunció “un incipiente o ‘latente’ proceso secularizador” (Barral y Binetti 2014, p. 66): ciertas funciones que cumplían los párrocos fueron desplazadas hacia las nuevas autoridades civiles (por caso, el rol de mediador que ocupa con más eficiencia ahora el juez de paz), y aquellas que los sacerdotes conservaron fueron mejor controladas por el poder secular en la medida en que los mismos párrocos también lo fueron.

De lo dicho hasta aquí se advierte que las diferencias de interpretación que acabamos de presentar responden en parte a los distintos registros de análisis y los objetos de estudio escogidos. Di Stefano se preocupa por identificar en las posturas de dirigentes eclesiásticos y civiles, y en las normas que resultan de su acción, las diferentes derivas que podía asumir institucionalmente la relación entre lo temporal y lo espiritual. Desde este punto de vista, el proceso de secularización deja su huella en una estructura eclesiástica menos poliárquica y en la cristalización de imágenes de la Iglesia alternativas a la imperante durante la colonia, que persiguen la distinción (pero no separación) entre Iglesia y Estado. Barral (2010) escruta otros estratos de la secularización: en las metamorfosis del clero rural encuentra el avance de principios y lógicas seculares que comienzan a regir la vida local, aunque, en una suerte de reflujos, esas lógicas puedan ser investidas de una pátina sagrada. La discrepancia obedece también a la preocupa-

ción por distintos espacios y a la atención brindada a diferentes corpus documentales: discusiones parlamentarias o periodísticas y disposiciones legales, por un lado, registros contables y correspondencia entre funcionarios provinciales, por el otro. En síntesis, creo que no existe una discordancia entre los trabajos de Di Stefano y los de Barral. Las conclusiones de cada uno de ellos parecen ser válidas, hasta el momento, para la parcela del pasado que estudian. Para decirlo de manera llana: el hecho de que, como demuestra Barral, a pesar de las intenciones del gobierno y sus aliados en el alto clero porteño, los curas párrocos no se hayan convertido en funcionarios estatales separados de la comunidad donde ejercían su ministerio, no quita que esas intenciones hayan existido e incluso que las estructuras eclesíásticas, al promediar la centuria, fueran más susceptibles a ser gobernadas desde un centro que durante la época colonial.

Son útiles estas discusiones también para fijar una agenda de temas a investigar en los enormes espacios inexplorados de la diócesis de Buenos Aires, espacios físicos y temáticos. Entre los primeros, es claro el déficit de estudios para las otras provincias que incluía la diócesis. Barral (2011) trabajó sobre parroquias del oriente rural entrerriano, rastreando, como lo había hecho en Buenos Aires, el perfil que adquiriría el párroco como mediador social. Allí encontró que la competencia entre autoridad religiosa y civil, y la faccionalización que traía aparejada, que se dieron en el ámbito rural bonaerense luego de la revolución, habían ocurrido antes en las parroquias entrerrianas. Ignacio Martínez (2011) trabajó sobre la provincia de Santa Fe y se propuso entender el modo en que el surgimiento de la figura fuerte del gobernador Estanislao López estuvo acompañada por una similar concentración del poder eclesíástico en la persona del cura párroco de la ciudad capital, José de Amenábar. Como se ve, los fenómenos estudiados en Buenos Aires, modificación del rol social del clero rural y concentración de la estructura eclesíástica, pueden ser disparadores de trabajos para otras provincias. Lamentablemente, no hay mucho más hecho desde este tipo de enfoques. La historiografía tradicional se ha dedicado más a estos dos espacios. Para Entre Ríos contamos sobre todo con el libro bastante completo, en términos fácticos, de Juan José Segura (1964). Para Santa Fe no existe una obra de síntesis, pero sí una multitud de artículos y trabajos breves que indagan en diferentes capítulos de la historia eclesíástica de la provincia.⁹ Corrientes es una incógnita. No he dado con un trabajo de síntesis que reconstruya su historia eclesíástica, que es, sin dudas, rica en razón de su estructura parroquial (que era más nutrida que la santafesina o la entrerriana) y la situación particular en que quedaron los territorios gestionados por la Compañía de Jesús.¹⁰

9 Los más activos autores fueron Américo Tonda y Nicolás Fasolino. Para no multiplicar citas bibliográficas remito a la tesis de licenciatura de Ignacio Martínez (2008).

10 He dejado fuera del análisis la historiografía uruguaya sobre la Banda Oriental. La decisión obedece a que, por tratarse de un campo historiográfico diferente del argentino, desarrolló una agenda de temas y problemas de investigación que, si bien tiene muchos puntos de contacto con el argentino, es lo suficientemente autónomo como para merecer un artículo aparte. De hecho, existe uno muy reciente escrito por Tomás Sansón Corbo (2015).

Quedan también temas muy importantes por estudiar. El del clero regular es prioritario. El trabajo de Di Stefano y Barral (2008) sobre las misiones volantes nos muestra que los religiosos que sobrevivieron a la reforma, y particularmente los jesuitas que habían llegado durante el gobierno de Rosas, fueron una pieza muy importante para paliar la escasa presencia eclesiástica en la campaña, pero también para reforzar la fidelidad federal.¹¹ Sin embargo, poco sabemos sobre la manera en que siguió funcionando el convento franciscano, único sobreviviente a las reformas en la provincia de Buenos Aires.¹² Menos sabemos todavía sobre lo que ocurrió con las órdenes en las demás provincias. Tanto o más importante que conocer el destino de aquellos religiosos que conservaron la obediencia a la regla, es saber qué ocurrió con los que se secularizaron y con sus temporalidades. Barral (2010) señala que muchos ocuparon los beneficios menos codiciados en el ámbito rural bonaerense, pero no estamos en condiciones de afirmar lo mismo para las demás provincias.¹³ Dentro de este universo de los secularizados, hay un conjunto que va creciendo hacia mediados de siglo: es el de los sacerdotes españoles que llegaron expulsados por los conflictos religiosos de la Península. Sería importante saber cómo se insertaron en el universo eclesiástico local (hay testimonios del obispo Escalada, en los que expresa su preocupación por lo relajado de las costumbres de estos extranjeros y su escasa contracción al ministerio). Estos exiliados no sólo llegaron a Buenos Aires, sino que se desplegaron por otras provincias de la diócesis.¹⁴ Uno de los motivos por los que sería interesante estudiar ese grupo es por la experiencia que traían de Europa, donde las transformaciones que vivían tanto la estructura política de la vieja monarquía como las Iglesias europeas habían inspirado ideas y generado conflictos que muchos consideraban probables sobre suelo rioplatense en un futuro no muy lejano.¹⁵

Hay dos áreas que particularmente me parece interesante explorar en razón de las transformaciones que vivió la Iglesia durante la segunda mitad del siglo XIX. El período rosista fue cubierto hasta ahora siguiendo el rastro de los procesos iniciados a fines del período colonial. Sabemos así que el gobierno de la provincia siguió considerando la estructura eclesiástica como un segmento del estado provincial y que, en un contexto

11 Existen trabajos clásicos sobre la actividad de los jesuitas en Buenos Aires, elaborados desde una perspectiva confesional. Ver particularmente el de Rafael Pérez (1901). El artículo de Nicolás Perrone en este *dossier* da un muy completo panorama sobre la historiografía sobre jesuitas en el Río de la Plata.

12 Jorge Troisi ha publicado varios trabajos sobre franciscanos, aunque no ha incursionado mucho en el período postrevolucionario (Troisi Melean 2006 y 2008).

13 Troisi Melean (2006) señala que fue intención de varios gobiernos provinciales enviar a los franciscanos a servir en parroquias rurales. El estudio de Valentina Ayrolo (2014) sobre los secularizados en las provincias cuyanas sería un buen punto de partida para la comparación con la diócesis de Buenos Aires (Ayrolo, 2014).

14 Algo sabemos sobre el clero vasco gracias a los trabajos de Oscar Álvarez Gila (1999 y 2000).

15 Sigue siendo interesante para adentrarse en la historia eclesiástica española el libro de William Callahan (1989).

de fuerte faccionalización, los párrocos rurales vivieron este proceso como el punto más alto de su politización y desplazamiento frente a autoridades más confiables, como los jueces de paz y los comandantes de milicias. Sin embargo, hay indicios de que, al mismo tiempo, se estaba viviendo un tránsito, muy incipiente aún, mediante el cual la versión rosista de la iglesia galicana y la figura del cura banderizo fueron mutando hacia otra manera de entender la Iglesia y el ministerio sacerdotal. Se trata de una combinación entre el modelo ultramontano de la Iglesia gobernada sin obstáculos por la Santa Sede y la figura tridentina del párroco, necesariamente diferenciado del rebaño que ha de cuidar. Aunque tímidamente, pueden encontrarse algunos síntomas de esa mutación. La condena entre referentes del clero al sacerdote demasiado volcado a participar de los entreveros políticos, el contacto más frecuente con la Santa Sede o sus representantes en América, la presencia de comunidades protestantes y sus pastores, que exigían de los sacerdotes católicos nuevas formas de ejercer el ministerio, son algunos de los indicios que podrían ser objeto de futuras investigaciones. Así como el anticlericalismo dejó de manifestarse hacia mediados del siglo XIX como una mera reacción que se definía *en negativo* y comenzó a expresar propuestas concretas para una sociedad alternativa a la del régimen de cristiandad, cabría pensar el surgimiento de un clericalismo que lentamente trascendió las protestas intransigentes y, a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, comenzó a formar parte de una suerte de sentido común del sacerdote (y sectores allegados), para proponer una concepción alternativa de la Iglesia, que podríamos llamar ultramontana, que terminará desplazando, hacia fines del siglo, los viejos tópicos y hábitos galicanos.

El otro tema fundamental es el del manejo jurisdiccional de la diócesis: ¿cómo convivió la autoridad del obispo con las autoridades civiles y eclesíásticas de las provincias? ¿Hasta qué punto la diócesis de Buenos Aires funcionó como tal durante la etapa confederativa? Para responder estas preguntas el trabajo es sumamente arduo porque, a diferencia de lo que ocurre en sus contemporáneas de Córdoba y Salta, aquí no se conservan los archivos de la curia. Los rastros deben reconstruirse a partir de los registros provinciales o parroquiales. Se trata de una tarea que desborda las capacidades de un solo investigador y debería ser encarada por un grupo.

LA NUEVA IGLESIA. SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIX.

La segunda mitad del siglo XIX supone para la Iglesia argentina una transformación mucho más radical que la de la primera mitad. Y el territorio que abarcaba la diócesis de Buenos Aires hasta fines de la década de 1850 fue, sin dudas, el teatro de las más profundas modificaciones. Sin pretensión de enumerarlas todas, piénsese en los cambios a nivel jurisdiccional: se separaron las provincias del Litoral tras la creación de la diócesis homónima en 1859, se elevó la sede diocesana a metropolitana en 1865, con las restantes cuatro diócesis argentinas y la de Asunción como sufragáneas; en 1878 se creó el obispado del Uruguay y la arquidiócesis vio definitivamente separado ese espacio de su

jurisdicción, aunque casi al mismo tiempo se iniciaba la expansión territorial del Estado argentino sobre el sur indígena, ampliando así enormemente la extensión que tenía a su cargo el arzobispo.¹⁶ También aparecen actores nuevos dentro y fuera del clero: con el impulso inmigratorio llegan nuevas congregaciones, cuya organización y relación con “el mundo” es totalmente diferente a las de las órdenes regulares coloniales; la prensa religiosa irrumpe en el espacio público con una presencia constante y no esporádica como en el pasado (Lida 2005 y 2006a); el laicado y sus organizaciones son otros actores que han surgido también, al igual que las órdenes reformadas (Di Stefano y Zanatta 2000), como parte del proceso de secularización que vivió el mundo católico a nivel global.¹⁷ Pero también las viejas estructuras se transforman: las parroquias se multiplican y los templos se refaccionan o se construyen desde sus cimientos con un despliegue de recursos que bien habrían deseado para sus catedrales los obispos de la colonia (Lida 2007b; Binetti 2007). En ese período, también la presencia de la Santa Sede se hace mucho más palpable, no sólo por la llegada de emisarios romanos al territorio nacional, sino por el traslado de sacerdotes argentinos a Roma, ya fueran los obispos que concurrieron al Concilio Vaticano I o los jóvenes seminaristas que se formaron en el Colegio Pío Latinoamericano o la Universidad Gregoriana.¹⁸ En fin, se trata de un mundo de novedades que las investigaciones históricas han abordado de manera muy irregular.

La construcción material de la Iglesia de Buenos Aires

Al igual que en el apartado anterior, para este período nos interesa revisar aquellos puntos donde existe cierta controversia entre los autores, porque en la discusión los argumentos aparecen más claros y la fortaleza de las hipótesis es puesta a prueba. De alguna manera, los puntos en discusión son similares: ¿en qué medida el Estado de la provincia de Buenos Aires fue responsable del crecimiento material de la Iglesia católica durante la década de la secesión? El interrogante también puede pensarse en los términos de la hipótesis planteada por Barral para la primera mitad del siglo XIX: ¿en qué medida la Iglesia de Buenos Aires siguió dependiendo económicamente de la sociedad? En esta ocasión, es Miranda Lida quien destaca el peso de los aportes económicos de la feligresía en el crecimiento material de la Iglesia de esos años. Claro que, al calor de la ferviente actividad asociativa que caracteriza el postrosismo bonaerense, los mecanismos que facilitaron este financiamiento son distintos a los del pasado: los

16 Sobre la acción misionera en la Patagonia ha avanzado Ana María T. Rodríguez y su equipo de la Universidad Nacional de la Pampa. Una buena muestra de ese trabajo puede encontrarse en la obra compilada por Rodríguez 2013.

17 Un panorama general de esta renovación del catolicismo se ofrece en el primer capítulo del reciente libro de Miranda Lida (2015, p. 15-36). Sobre la producción existente, ver Di Stefano y Zanca (2015).

18 Ignacio Martínez (2015) ha escrito sobre los contactos del clero local con funcionarios romanos. La presencia de los obispos en el concilio vaticano fue tratada desde una postura más tradicional por Auza (2001, p. 107-178).

vecinos formaban asociaciones pro templo y organizaban suscripciones para refaccionar o construir sus iglesias en una competencia con los pueblos vecinos por expresar en el esplendor de su culto la pujanza de la comunidad. Lida (2006b) opone este modelo, que emparenta con la lógica anglosajona de intervención de la sociedad en las instituciones religiosas, con el que simultáneamente estaba desarrollándose en las demás provincias argentinas, organizadas por primera vez bajo la órbita de un estado federal. En ese espacio, gobernado por Justo José de Urquiza desde Paraná, también la Iglesia recibía un flujo económico que en las décadas pasadas había estado ausente, pero en este caso era el Estado nacional quien lo proveía, siguiendo el modelo que el galicanismo francés había llevado a su máxima expresión en la Constitución Civil del Clero a fines del siglo XVIII. Del otro lado encontramos nuevamente a Roberto Di Stefano (2013b) que, en un artículo reciente, discute las conclusiones de Lida para el caso porteño. El autor sostiene que, lejos de desentenderse de la asistencia económica al culto católico, la dirigencia liberal de Buenos Aires siguió considerando el sostén de las estructuras eclesásticas como un deber del Estado y actuó en consecuencia. En este caso también las posturas recurren a diferentes canteras documentales para fundamentarse. El estudio de Lida se apoya principalmente en la comparación de los presupuestos de culto de la Confederación y de Buenos Aires. El indicador central del análisis es la proporción destinada al culto en cada Estado con respecto al monto total de los gastos fiscales. Estos datos cuantitativos son complementados con declaraciones de dirigentes de Buenos Aires en defensa de la participación de la feligresía en la construcción de las iglesias de su comunidad. Di Stefano recurre, por su parte, a la prensa, pero fundamentalmente a las disposiciones y los debates parlamentarios para demostrar, por un lado, que los fondos destinados al culto en la provincia de Buenos Aires aumentaron considerablemente respecto del período rosista y, por otro lado, que, lejos de demostrar desinterés por el apoyo oficial al culto, los dirigentes porteños siguieron sosteniendo la importancia de la participación estatal para asegurar materialmente la salud espiritual de la población. Esa progresiva importancia del sostén económico del culto por parte del Estado obedece, según el autor, a la creciente debilidad de antiguas formas de financiamiento, como los patronatos de legos, que ofrecían a la sociedad una mayor gravitación sobre la vida religiosa (Di Stefano 2013a).

Sin ánimo de dirimir esta controversia, me permito hacer algunas observaciones. En primer lugar, es muy dudoso el alcance de las conclusiones que pueden extraerse al evaluar la proporción destinada al culto dentro del monto total del presupuesto estatal. Para saber cuál es el peso del aporte estatal deberíamos más bien conocer la proporción que significó ese flujo en el monto total necesario para el funcionamiento de las iglesias. Es decir, debemos saber cuánto de lo que necesitaron las iglesias para funcionar provino del Estado.¹⁹ Por otro lado, creo que no se trata, nuevamente, de

19 Sobre la importancia del auxilio económico estatal, Di Stefano (2013b, p. 183) aporta algunas citas de la prensa religiosa y correspondencia de las comisiones pro templo.

un caso de suma cero en el que sólo puede haber un artífice de la construcción eclesial. El espacio de las instituciones religiosas seguía siendo vasto y diverso. Muchos actores optaban por financiar algunos sectores de ese espacio para, fortaleciéndolos, robustecer también su propia posición.

La construcción institucional de la Iglesia. ¿Roma o Buenos Aires?

Esto nos lleva al segundo y último punto que deseo tratar en este apartado. El diálogo se establece nuevamente entre interpretaciones adelantadas por Roberto Di Stefano sobre el rol de Roma en la construcción de la Iglesia argentina contemporánea y una explicación diferente ofrecida por Miranda Lida al respecto. Di Stefano propuso que, gradualmente durante la segunda mitad del siglo XIX, la Iglesia argentina fue forjada por la labor conjunta del Estado nacional, que buscaba centralizar su poder, y de la Santa Sede, que vivía en esas mismas décadas un proceso de concentración de la jurisdicción eclesial conocida como “romanización” (Di Stefano y Zanatta 2000). La presencia de emisarios pontificios en suelo argentino en ese período, el nombramiento de obispos por parte de la Santa Sede, la expansión de devociones impulsadas por el papa, los viajes de eclesiásticos a Roma, son todos indicadores, para Di Stefano, de que la Iglesia argentina creció moldeada por los impulsos de la romanización, que facilitaron a su modo la secularización en la medida en que tendieron a diferenciar los engranajes del gobierno eclesial de los del civil. Para Lida (2006b), en cambio, la gravitación efectiva que tuvo la Santa Sede en la conformación institucional de la Iglesia argentina por esos años fue esporádica y subordinada. El rol de Roma fue, por lo tanto, el de un “simple actor de reparto”, mientras que el verdadero protagonista de este proceso fue el Estado argentino que, una vez que contó con los recursos económicos de la provincia más rica y el control territorial de la sede diocesana de Buenos Aires, hizo uso de todas las potestades que la tradición jurídica regalista le otorgaba para dar forma a una Iglesia a su imagen y semejanza. En un artículo reciente de Ignacio Martínez (2015), se propone pensar la romanización no como un proceso impulsado unilateralmente desde la Santa Sede, sino como un movimiento promovido también desde sectores del clero y el incipiente laicado argentinos. De allí que el impulso romanizador no pueda ser evaluado solamente siguiendo la gravitación de los enviados pontificios.²⁰

Está claro que esta discusión trasciende los límites de la diócesis de Buenos Aires, pero es importante incluirla porque remite a dos fenómenos, el de la romanización y el del surgimiento de una Iglesia nacional, que gravitan necesariamente en la dinámica de las diócesis argentinas (y no sólo en la de Buenos Aires). Para dar una idea de la potencialidad de este debate, quizás sea ilustrativo enumerar algunas líneas de investigación que podría estimular. Es necesario ahondar en los cambios que sufrió

20 Desde un enfoque muy similar, Italo Santirocchi (2015) ha investigado el proceso de reforma ultramontana en Brasil.

la educación del clero durante el período posrevolucionario, cuando los espacios de enseñanza de la colonia compartieron la decadencia general de las estructuras eclesíásticas de esos años. También debe analizarse más sistemáticamente el papel que cumplió la prensa católica, no sólo como portavoz de los principios ultramontanos en una sociedad que sus redactores consideraban amenazada por la indiferencia religiosa, sino también como instrumento interno de homogeneización doctrinaria del universo católico. Otro tema fundamental es el de la difusión de nuevas devociones impulsadas desde Europa (aquí el centro parece no ser tanto Roma como Francia, usina del movimiento ultramontano) y su convivencia con las de tradición local. Por último, quedan por estudiar sistemáticamente y de manera comparada las medidas de gobierno de los nuevos obispos: aquello que la historiografía confesional entendió simplemente como una vuelta a la vigencia de viejas normas luego de años de anarquía significó muchas veces una profunda reforma de la estructura eclesíástica y de la forma de pensar el rol del sacerdocio en una sociedad profundamente transformada a lo largo de un siglo.

CONCLUSIONES

Gran parte de la producción en historia eclesíástica de la diócesis de Buenos Aires del siglo XIX ha quedado afuera, en esta parcial revisión. La omisión de casi toda la historiografía confesional no significa que este autor la considere carente de valor. Si no existieran las obras de Cayetano Bruno, Américo Tonda, Néstor Auza y tantos otros, este estado de la cuestión habría sido todavía más pobre. Dentro de la corriente que aquí he considerado renovadora, se desarrollaron temas que he tratado de manera tangencial o que ni siquiera he mencionado, como el de las manifestaciones de la "religiosidad popular", el destino de las capellanías, las transformaciones en las formas en que los seglares se organizaron en torno a fines piadosos, de las cofradías y terceras órdenes al asociacionismo católico de las últimas décadas del siglo. El vasto universo de la literatura católica tampoco fue mencionado.²¹ El aún más amplio tema de la tolerancia religiosa quedó también fuera de esta revisión (Calvo 2004, 2006, 2012).

El despliegue de los debates (que no son tantos ni tan virulentos) permitió organizar la exposición y rastrear algunos temas transversales a diferentes investigaciones. Hizo posible también ordenar los argumentos, brindarles coherencia para hacerlos dialogar con interpretaciones contrastantes. Por lo pronto, de este balance creo que se desprende que las diferentes posiciones reflejan menos interpretaciones contradictorias en torno de procesos generales, que la irreductible complejidad de esos procesos. Incluso allí donde los investigadores llegan a conclusiones opuestas porque discuten sobre un mismo registro a partir de datos discordantes, es posible dirimir las diferencias tras un ajuste metodológico o conceptual. Eso es lo que ocurre con las discusiones sobre los

21 Respecto de las bibliotecas tardocoloniales, están los trabajos de Di Stefano (2001) y Peire (2000). Los sermones y otros textos que circularon sin fronteras diocesanas por el Río de la Plata fueron tratados por Ayrolo (2009), Calvo (2008), Di Stefano (2003) y Martínez (2014).

fondos de culto en Buenos Aires o el proceso de la romanización. En síntesis, lejos de ser estéril, la discusión entre los historiadores de la Iglesia y el catolicismo en Argentina muestra un nivel de desarrollo promisorio, aunque desigual regional y temáticamente.

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ GILA, O., 1999. *Euskal Herria y el aporte europeo a la Iglesia en el Río de la Plata*. Vitoria-Gasteiz: Universidad del País Vasco, Servicio Editorial.
- 2000. La participación del clero europeo en la atención parroquial en la Argentina (1835-1960): el ejemplo vasco. *Archivum*, vol. XIX, pp. 385-403.
- AUZA, N., 2001. *Historia y Catolicidad. 1869-1910*. Buenos Aires: Editorial Docencia.
- AYROLO, V., 2009. El sermón como instrumento de intermediación cultural. Sermones del federalismo cordobés, 1815-1852. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [en línea], Débats, [puesto en línea el 13 de noviembre de 2009, consultado el 18 de febrero de 2016]. Disponible en: <http://nuevomundo.revues.org/57521>; DOI: 10.4000/nuevomundo.57521
- 2014. Los secularizados. Reflexiones en torno a la secularización de regulares en la diócesis de Córdoba. En A. C. AGUIRRE y E. ABALO (Eds.), *Represenaciones sobre historia y religiosidad. Deshaciendo fronteras*. Rosario: Prohistoria. pp. 17-35.
- , M. E. BARRAL y R. DI STEFANO, 2012. *Catolicismo y secularización: Argentina, primera mitad del siglo XIX*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- BARRAL, M. E., 2005. Parroquias rurales, clero y población en Buenos Aires durante la primera mitad del siglo XIX. *Anuario IEHS*, vol. 20, pp. 359-388.
- 2008. De mediadores componedores a intermediarios banderizos: el clero rural de Buenos Aires y la paz común en las primeras décadas del siglo XIX. *Anuario IEHS*, vol. 23, pp. 151-174.
- 2009. El calendario festivo en Buenos Aires rural en las primeras décadas del siglo XIX. *Cuadernos de trabajo del Centro de Investigaciones Históricas. Universidad Nacional de Lanús*, vol. 14. 67 p.
- 2010. Un salvavidas de plomo. Los curas rurales de Buenos Aires y la reforma eclesiástica de 1822-1823. *Prohistoria digital* [en línea] 14, [consultado el 18 de febrero de 2015].
- 2011. Las parroquias del suroriente entrerriano a fines del siglo XVIII. Los conflictos en Gualeguay. En M. P. POLIMENE (ed.), *Autoridades y prácticas judiciales en el Antiguo Régimen. Problemas jurisdiccionales en el Río de la Plata, Córdoba, Tucumán, Cuyo y Chile*. Rosario: Prohistoria. pp. 95-115.
- y J. M. BINETTI, 2014. Sostener el culto. Estado, clero y religiosidad en Buenos Aires, 1822-1852. *Itinerantes. Revista de historia y religión*, n° 4, pp. 41-70.
- BINETTI, J. M., 2007. *El Augusto Recinto: Conflictos y debates tras la construcción de la Basílica de Luján*. Luján: Librería de Mayo.
- CAIMARI, L., J. PEIRE, S. BIANCHI y C. MAYO, 2001. Notas y debates. Roberto di Stefano y Loriz Zanatta. Historia de la Iglesia argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana «Dr. Emilio Ravignani»*, 3ª serie, n° 23, pp. 139-156.
- CALVO, N., 2001. Cuando se trata de la civilización del clero. Principios y motivaciones del debate sobre la reforma eclesiástica porteña de 1822. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana «Dr. Emilio Ravignani»*, 3ª serie, n° 24, pp. 73-103.
- 2004. Lo sagrado y lo profano. Tolerancia religiosa y ciudadanía política en los orígenes de la república rioplatense. *Andes*, n° 15, pp. 151-182.
- 2006. Los unos y los otros. Católicos, herejes, protestantes, extranjeros. Alcances de la tolerancia en las primeras décadas del siglo XIX. *Anuario IEHS*, vol. 21, pp. 13-35.
- 2008. Voces en pugna. Prensa, política y religión en los orígenes de la república argentina. *Hispania Sacra*, vol. LX, pp. 575-596.

- 2012. Matrimonios y algo más. Un compromiso sagrado entre la Iglesia y el Estado. En V. AYROLO, Ma. E. BARRAL & R. DI STEFANO (eds.), *Catolicismo y secularización: Argentina, primera mitad del siglo XIX*. Buenos Aires: Editorial Biblos. pp. 117-139.
- CALLAHAN, W., 1989. *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874*. Madrid: Nerea.
- DI STEFANO, R., 1998. *Clero secolare e società coloniale. La diocesi di Buenos Aires nel tramonto del mondo coloniale spagnolo, 1780-1810*. Tesis de doctorado, Universidad de Bologna.
- 2000. De la cristiandad colonial a la iglesia nacional. Perspectivas de investigación en historia religiosa de los siglos XVIII y XIX. *Andes*, vol. 11, pp. 83-112.
- 2001. Religión y cultura: libros, bibliotecas y lecturas del clero secular rioplatense (1767-1840). *Bulletin Hispanique*, vol. 2, pp. 511-541.
- 2002. De la teología a la historia: un siglo de lecturas retrospectivas del catolicismo argentino. *Prohistoria*, n° 6, pp. 173-201.
- 2003. Lecturas bíblicas de la revolución de independencia (1810-1835). *Anuario de Historia de la Iglesia*, n° 12, pp. 201-224.
- 2004. *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- 2008. Ut unum sint. La reforma como construcción de la Iglesia (Buenos Aires 1822-1824). *Rivista di Storia del Cristianesimo*, vol. 3, pp. 499-523.
- 2010. *Ovejas Negras. Historia de los anticlericales argentinos*. Buenos Aires: Sudamericana.
- 2013a. Lay Patronage and the Development of Ecclesiastical Property in Spanish America: The Case of Buenos Aires, 1700–1900. *Hispanic American Historical Review*, vol. 93 n° 1, pp. 67-98.
- 2013b. Sobre liberalismo y religión: rentas eclesiásticas y presupuesto de culto en el Estado de Buenos Aires (1852-1862). *Almanack* [en línea], n° 5 [consultado el 18 de febrero de 2016]. Disponible en: <http://www.almanack.unifesp.br/index.php/almanack/article/view/982>.
- y M. E. BARRAL, 2008. Las misiones 'interiores' en la campaña de Buenos Aires entre dos siglos: de los Borbones a Rosas. *Hispania Sacra*, vol. LX n° 122, pp. 635-658.
- y J. PEIRE, 2004. De la sociedad barroca a la ilustrada: aspectos económicos del proceso de secularización en el Río de la Plata. *Andes*, n° 15, pp. 107-150.
- y L. ZANATTA, 2000. *Historia de la Iglesia argentina*. Buenos Aires: Grijalbo-Mondadori.
- y J. ZANCA, 2015. Iglesia y catolicismo en la Argentina. Medio siglo de historiografía. *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 24, pp. 15-45.
- FRASCHINA, A., 2008. Reformas en los conventos de monjas de Hispanoamérica, 1750-1865: cambios y continuidades. *Hispania Sacra*, vol. LX n° 122, pp. 445-466.
- 2010. Las «reformas rivadavianas» en los conventos de monjas de Buenos Aires: 1821-1824. En C. FOLQUER y S. AMENTA (eds.), *Sociedad, cristianismo y política. Tejiendo historias locales*. Tucumán: Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino. pp. 121-153.
- 2012a. El proceso de secularización en los monasterios de monjas y en la Casa de Ejercicios. En V. AYROLO, M. E. BARRAL y R. DI STEFANO (eds.), *Catolicismo y secularización. Argentina en la primera mitad del siglo XIX*. Buenos Aires: Biblos. pp. 39-64.
- 2012b. Las «reformas rivadavianas» en torno a las beatas individuales y la casa de ejercicios de Buenos Aires, 1823. En G. CARETTA y I. ZACCA (eds.), *Derroteros en la construcción de religiosidades: sujetos, instituciones y poder en Sudamérica, siglos XVII al XX*. Tucumán - Salta: Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino - Centro Promocional de Investigaciones en Historia y Antropología (CEPIHA). pp. 269-280.
- 2015. *La expulsión no fue ausencia. María Antonia de San José, beata de la Compañía de Jesús: biografía y legado*. Rosario: Prohistoria.
- LIDA, M., 2005. La prensa católica y sus lectores en Buenos Aires, 1880-1920. *Prismas*, n° 9, pp. 119-131.
- 2006a. Prensa católica y sociedad en la construcción de la Iglesia argentina en la segunda mitad del siglo XIX. *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 63 n° 1, pp. 51-75.

- 2006b. Una Iglesia a la medida del Estado: la formación de la Iglesia nacional en la Argentina, (1853-1865). *Prohistoria*, n° 10, pp. 27-46.
- 2007a. La Iglesia católica en las más recientes historiografías de México y Argentina. Religión, modernidad y secularización. *Historia Mexicana*, vol. 56 n° 4, pp. 1393-1426.
- 2007b. El presupuesto de culto en la Argentina y sus debates. Estado y sociedad ante el proceso de construcción de la Iglesia (1853-1880). *Andes*, n° 18, pp. 49-75.
- 2015. *Historia del catolicismo en la Argentina: entre el siglo XIX y el XX*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- MARTÍNEZ, I., 2008. *Transformaciones de la esfera eclesial en su relación con el gobierno santafesino, 1810-1853*. Tesis de Licenciatura defendida en la Universidad Nacional de Rosario.
- 2011. El caudillo y el párroco. Centralización política y eclesial durante la autonomía santafesina. 1815-1852. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana «Dr. Emilio Ravignani»*, n° 34, pp. 11-45.
- 2014. Circulación de noticias e ideas ultramontanas en el Río de la Plata tras la instalación de la primera nunciatura en la América ibérica (1830-1842). *Historia Crítica*, n° 52, pp. 73-97.
- 2015. Nuevos espacios para la construcción de la Iglesia: Estado nacional y sectores ultramontanos en la Confederación Argentina, 1853-1862. *QuintoSol* [en línea], vol. 19 n° 3 [consultado el 18 de febrero de 2016]. Disponible en: <http://ojs.fchst.unlpam.edu.ar/ojs/index.php/quintosol/article/viewFile/882/1048>
- MYERS, J., 2002. Julián Segundo de Agüero (1776-1851): un cura borbónico en la construcción del nuevo Estado. En N. CALVO, R. DI STEFANO y K. GALLO (eds.), *Los curas de la revolución: Vidas de eclesiásticos en los orígenes de la Nación*. Buenos Aires: Emecé. pp. 201-246.
- PEIRE, J., 2000. *El taller de los espejos. Iglesia e imaginario, 1767-1815*. Buenos Aires: Claridad.
- PÉREZ, R., 1901. *La Compañía de Jesús restaurada en la República Argentina y Chile*. Barcelona: Impr. de Henrich y ca. en comandita.
- RODRÍGUEZ, A. M. T. (ed.), 2013. *Estudios de historia religiosa argentina (siglos XIX y XX)*. Rosario: Prohistoria.
- SANSÓN CORBO, T., 2015. La historiografía sobre la Iglesia en Uruguay (1965-2015). Investigaciones, relatos institucionales e itinerarios del 'Pueblo de Dios'. *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 24, pp. 73-96.
- SANTIROCCHI, I. D., 2015. *Questão de consciência: Os ultramontanos no Brasil e o regalismo do segundo reinado (1840-1889)*. Rio de Janeiro: Fino Traço Editora.
- SEGURA, J. J., 1964. *Historia eclesial de Entre Ríos*. Nogoyá: Imprenta Nogoyá.
- TROISI MELEAN, J., 2006. Los franciscanos de la Provincia de Asunción en la transición del periodo colonial al independiente (1780-1820). En V. AYROLO (ed.), *Estudios sobre clero iberoamericano, entre la independencia y el Estado-Nación*. Salta: Centro Promocional de Investigaciones en Historia y Antropología - CEPIHA. pp. 115-132.
- TROISI MELEAN, J., 2008. Redes, Reforma y Revolución: Dos franciscanos rioplatenses sobreviviendo al siglo XIX (1800-1830). *Hispania Sacra*, vol. LX n° 122, pp. 467-484.
- URQUIZA, F., 1998. La reforma eclesial de Rivadavia: viejos datos y una nueva interpretación. *Anuario IEHS*, vol. 13, pp. 237-246.

